

Cilj islamske filozofije: promišljanja o djelima Afdala Al-Dina Kashanija¹

William C. Chittick

Afdal al-Din Kashani, često oslovljavan kao Baba Afzal, ostao je gotovo nepoznat historičarima islamske filozofije.² Napredovao je pretkraj dvanaestog stoljeća, a najvjerojatniji datum njegove smrti jeste 1214. godina. To znači da je bio savremenik Averroesa, Ibn Arabija i filozofa Suhrawardija, i da je umro stotinu godina prije svoga sunarodnika Abd al-Razzaqa Kashanija, koji je sačinio svoj dobro poznati komentar na Ibn Arabijev *Fusus al-hikam*.

Malo se zna o Baba Afzalovom životu. Znamo da je na kraju života – a možda i mnogo ranije – živio u Meraku, jednom selu oko trideset i pet kilometara od Kašana. Rijetko naseljena dolina, kojom sada dominira kube njegova turbeta, i dalje izgleda kao idealno mjesto za jednog

1 Preuzeto iz: William C. Chittick, *The Goal of Islamic Philosophy: Reflections on the Works of Afdal al-Din Kashani*, "Sacred Web", vol. 5, 2000, str. 17–29.

2 Njega je Seyyed Hossein Nasr predstavio engleskom govornom području u svome članku: *Afzal al-Din Kashani and the Philosophical World of Khwaja Nasir al-Din Tusi*, u: M. E. Marmura (ur.), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani* (Albany: SUNY Press, 1983), str. 249–64; preštampano u: Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia* (Richmond, Surrey: Curzon Press, 1996), str. 189–206. Za temeljitu studiju o njegovu životu, djelima i učenjima, zajedno s prijevodima oko polovine njegovih spisa, vidjeti: Chittick, *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Din Kāshānī* (New York: Oxford University Press, uskoro izlazi iz štampe [ovaj tekst je objavljen ljeti 2000. godine, a knjiga je objavljena 2001. koju je posvetio upravo S. H. Nasru – *nap. prev.*]).

filozofa kako bi se povukao od svjetovnih preokupacija. Međutim, Baba Afzal nije bio ni u kom slučaju samotnjak, pošto njegova pisma potvrđuju činjenicu da je imao brojnu djecu i mnoge učenike. Ljudi u Meraku smatraju da je bio evlija i njihovu sliku o njemu potvrđuju mjesne historije Kašana napisane prije modernog doba. Štaviše, ljubazan naziv *Baba*, to jeste “babo”, često se davao sufijskim učiteljima. Uprkos tome, u njegovim spisima nema dokazâ o povezanosti s bilo kojim sufijskim učiteljima, odnosno određenim sufijskim školama mišljenja. Tačnije, on nastupa kao čisti filozof u grčko-islamskom stilu.

Baba Afzal nije bio plodonosan autor po naučnim standardima tog vremena. Ipak, njegova sakupljena perzijska djela zauzimaju štampani svezak od 750 strana. Šest njegovih djela su poduže filozofske rasprave, uključujući i jednu o nauci logike. Dodatna tri su perzijski prijevodi arapskih djela za koja se smatra da su prevedena izvorno s grčkog – dva od Aristotela i jedno od Hermesâ. Sedam je značajnih pisama učenici-ma. Pored toga, ima oko pedeset kratkih rasprava, eseja i odlomaka, te oko dvije stotine rubajia kao i nekoliko drugih pjesama. Još mu se četiri stotine rubajia pripisuju u odvojenom izdanju njegova *Diwana*. Kao autor rubajia može se uporediti s poznatim ranijim filozofom – Umarom Khayyamom.

Ukratko, Baba Afzal je ostavio za sobom znatan korpus proznih spisa, a napisani su na lijepo oblikovanom perzijskom jeziku. Zašto onda nije poznatiji? Glavni razlog je, naravno, to što je pisao svoje radove na perzijskom, a ne na arapskom. Zapadni historičari islamske filozofije smatrali su perzijska djela prilično perifernim za ovu tradiciju i u tome nisu pogriješili. Čak i u modernom Iranu, zemlji koja veliča svoje filozofe, Baba Afzal je slabo upamćen. Za širu javnost vjerovatnije će biti prepoznat kao pjesnik nego kao filozof. Za one koji su proučavali historiju perzijske književnosti poznat je kao istaknuti majstor filozofske proze. Među učenjacima obrazovanim po tradicionalnim metodama – onima koji su izučavali svoju filozofiju u medresama – Baba Afzal je skoro potpuno zaboravljen. To je stoga što tradicionalni filozofski kanon u velikoj mjeri isključuje djela na perzijskom jeziku.

Baba Afzal uopće nije bio jedini filozof koji je pisao na perzijskom, ali su najvećim dijelom perzijska djela velikih ličnosti poput Avicenne, Suhrawardija i Mulla Sadraa manji dijelovi njihova korpusa. Kada su filozofi pisali na perzijskom, željeli su doći do publike koja nije prvobitno uključivala ulemu ili druge filozofe, od kojih su svi poznavali arapski. S obzirom na to da se filozofija smatrala najtežom i najsofisticiranijom disciplinom, opće shvaćanje je bilo to da bi svako s dovoljno intelektualne pripreme za proučavanje filozofije imao potpuno utemeljenje u drugim naukama, od kojih su sve bile proučavane uglavnom na arapskom. Po definiciji, budući filozof bi bio jedan od uleme, barem u širem smislu ove riječi, prema kojem označava “one koji imaju znanje”.

Učenici tradicionalne filozofije u medresama rijetko proučavaju perzijska djela, pa i nemaju mnogo interesiranja za samu historiju filozofije, jer je njima filozofija živa intelektualna disciplina. Stoga je Baba Afzal nestao iz njihova vidokruga. Štaviše, čini se da su ga u velikoj mjeri ignorirali filozofi koji su došli nakon njega. Naprimjer, Mulla Sadra je bio dobro informiran o filozofima iz prošlosti, ali ga očigledno ne spominje po imenu. Međutim, to ne znači da Sadra nije čitao Baba Afzalova djela. Znamo da je temeljito proučio barem jedno od njih, zato što je preradio djelo *Jawidan-nama* na arapski pod naslovom *Iksir al-‘arifin*. Sadra ne tvrdi da je ovo djelo njegovo – iako je veći dio zapravo njegova elaboracija teksta – jer kaže na početku da je preuzeo njegove rasprave od “naroda Božijeg” (*ahl Allah*).

* * *

Dovoljno detalja je dato o Baba Afzalovom životu i spisima. Neka mi bude dozvoljeno osloviti određene osobenosti njegovih djela koje će pomoći da se razjasni zašto mislim da je njegova filozofska pozicija tipična za tradicionalnu islamsku filozofiju. No, da bismo prešli na ovu temu, moramo postaviti glavno pitanje: zašto je Baba Afzal pisao na perzijskom a ne na arapskom? Odgovor sigurno nije da je njegov arapski bio neadekvatan za taj poduhvat. Bez sumnje znamo da je napisao jedno, a vjerovatno i dva, od svojih drugih djela prvo na arapskom te da ih je potom preveo na perzijski. Njegovi prijevodi djela iz arapskog korpusa grčkih pisaca su neki od najtačnijih primjera prevođenja s arapskog na

perzijski koje sam ikada vidio, uključujući i moderno prevođenje, a njihov književni kvalitet ih čini remek-djelom perzijske proze.

Dakle, Baba Afzal je zasigurno poznao arapski veoma dobro te je isto tako bio upoznat s arapskim spisima svojih prethodnika. Međutim, ne znamo koja je djela proučavao, niti, uostalom, koje je filozofe čitao, jer nikada ne spominje nijedno ime – izuzev Aristotela i Hermesa. Štaviše, koliko sam bio u prilici ustanoviti, on ne preuzima ni od jednog od ranijih filozofa tako što prerađuje njihove rasprave na perzijskom. Istaknuti iranski historičar Abbas Zaryab ide tako daleko da tvrdi kako Baba Afzal “slijedi novi put u formulaciji pitanjâ, metodi argumentacije i predstavljanju filozofskih gledišta, put koji ga izdvaja od ranijih i kasnijih filozofa”.

Ovaj “novi put” je barem djelimično određen Baba Afzalovom odlukom da piše na perzijskom, a ne na arapskom. Tako da se ponovno vraćamo na pitanje zašto je odlučio tako činiti. Ovdje postoji nekoliko faktora, ali mislim da je najvažniji taj što je bio učitelj pa je imao posebno slušateljstvo kojem se obraćao. Njegova glavna briga u životu bila je pomoći svojim učenicima da nauče filozofiju, a njih nekolicina su bili članovi ulemanskog staleža. Stoga nisu imali dovoljno izobrazbe u filozofskim naukama da bi razumjeli djela napisana na arapskom.

Navodeći da je Baba Afzal bio učitelj, nisam htio reći da je bio povezan s bilo kojom institucijom islamskog podučavanja. Njegovi učenici dolazili bi mu kući u selo Merak. Po svoj prilici su odjednom ostajali heftama ili mjesecima. Trebalo im je barem čitav dan samo da dođu do Meraka iz Kašana. U Meraku su posvećivali svoje vrijeme učenju filozofije od Baba Afzala. Nisu ih čekale akademske karijere, niti unapređenja u njihovim izabranim profesijama. Dolazili su čisto zbog same “filozofije”, to jeste “ljubavi prema mudrosti”. Dolazili su Baba Afzalu jer su prepoznali u njemu ne samo filozofa, već više od bilo čega drugog – mudraca.

Kao što je historičarima filozofije poznato, riječ filozofija je u velikoj mjeri izgubila svoje drevno značenje. Dobro se podsjetiti na insistiranje Pierra Hadota da je filozofija nekada bila “način života”, a ne akademska disciplina ili teorijski konstrukt. Baba Afzal je jedan od muslimanskih filozofa čija učenja odgovaraju Hadotovim opisima filozofije kao duhovne

potrage. Filozofi poput Baba Afzala bili su duhovni vodiči, a njihova briga bila je dovesti svoje učenike do potpune ljudske savršenosti.

Dakle, Baba Afzal je odstupio od naučne konvencije pišući na perzijskom, a to je učinio zbog ljudi koji se obično ne bi smatrali kvalificiranim za proučavanje filozofije. Da bi razumjeli njegove motive, moramo imati jasnu ideju o tome šta su filozofi poput njega radili. Čemu je pokušavao podučiti svoje učenike?

Filozofska tradicija ponudila je niz standardnih definicija za riječ “filozofija” i većina njih ukazuje na dvije strane filozofske potrage – teorijsku i praktičnu. Nekome ko voli mudrost nije dovoljno usredsrediti se na teorijsko učenje. Tragaoci se moraju koncentrirati i na praktičnu stranu duše. Drugim riječima, cilj je bio postići znanje o načinu na kojem stvari jesu i, uz to znanje, praksu koja bi bila sukladna znanju.

“Etika” je bila važna grana filozofije ne samo iz teorijskih razloga, već i iz praktičnih. Ne može se postati istinski filozof a ne biti krepostan. Rasprava o etici je omogućavala učenicima da razumiju kako konceptualizirati praktične savršenosti duše. No, isto tako postavlja smjernice za ispravno djelovanje. Niko nije mogao tvrditi da shvaća etičku nauku ukoliko nije bio etičan. Znati definicije glavnih vrlina – mudrost, umjerenost, hrabrost i pravda – a ne posjedovati ih jeste sigurno obilježje neuspješnog filozofa. I primijetite da je “mudrost” (*hikma*), koja se obično tretira kao sinonim riječi “filozofija” (*falsafa*), sama po sebi vrлина. Ona je, drugim riječima, duboko ukorijenjen kvalitet duše koji se treba steći kroz samodisciplinu.

Stoga, islamskim pojmovima kazano, “filozofija” nije samo “ljubav prema mudrosti” (*hubb al-hikma*), ona je i sama mudrost. Ma kako da se oslovljava, ona zahtijeva etičko i moralno savršenstvo zajedno s teorijskom i intelektualnom perfekcijom. Zaista, filozofi su tvrdili da je nemoguće postići ijednu vrstu savršenstva u njegovoj punini bez postizanja i druge vrste. Razlog za ovo je očigledan – čovjekovo sopstvo nije netjelesni intelekt, iako se u svom potpunom savršenstvu oslobađa svih svjetovnih vezanosti. Čovjekova egzistencija na ovome svijetu zahtijeva da praktična, utjelovljena strana duše u potpunosti pristaje prirodi stvari. To se samo može desiti kada pojedinac prikladno komunicira s drugim

pojedincima, s društvom i sa samim univerzumom. Standardi ovog odgovarajućeg ponašanja opisuju se u etičkoj nauci kao “vrline” (*fada'il*), odnosno “pohvalne navike” (*malakat hamida*) koje čovjekovo sopstvo treba trajno stjecati. (U sufijskoj tradiciji, istovrsna rasprava odvijala se u pogledu “staništa” [maqamat] na putu prema Bogu.)

Zato je filozofima bio cilj postizanje mudrosti, a da bi to učinili, morali su joj posvetiti svoj život. Čak i ako odvojimo teorijski cilj od praktičnog, i dalje vidimo da je teorijski zahtijevao rigoroznu praksu. Glavni cilj bio je izobraziti um da pravilno misli s krajnjim ciljem postizanja ispravne vizije stvari. Ljudi ne mogu lahko naučiti kako razmišljati pravilno, pa se i Baba Afzal povremeno žalio na poteškoće u radu s učenicima koji pokupe loše navike mišljenja proučavajući standardne naučne discipline.

Baba Afzal je napisao svoju raspravu o logici kako bi iznio “vagu” (*mizan*) pravilnog promišljanja, no, učenje definicija koncepata i to kako razlikovati ispravne i neispravne silogizme nije isto što i učenje kako pravilno razmišljati. I dalje se treba stalno koristiti vaga logike u životu, jer ljudi nisu ništa drugo do svjesna bića uz moć mišljenja i razmatranja. Oni mogu ostvariti sopstvenu narav samo ukoliko izobrazu svoj um da sve vrijeme pravilno misli, a to je rigorozna disciplina na čije usvajanje Baba Afzal redovno podstiče svoje učenike.

* * *

Postoji drugi važan razlog zašto je Baba Afzal odabrao pisati na perzijskom, koji je blisko povezan s prvim, ali možda filozofski zanimljiviji. To je razlika između arapskog i perzijskog jezika. Govornici perzijskog, upoznati s filozofskim tekstovima na arapskom, koji čitaju Baba Afzala na perzijskom, impresionirani su izuzetnom jasnoćom njegovih spisa. Za to ima važnih lingvističkih razloga, a Baba Afzal ih je bio potpuno svjestan.

Jedna od osnovnih poteškoća s kojima se suočavaju govornici perzijskog u filozofskim djelima, bilo da su napisana na arapskom ili perzijskom, jeste apstraktnost rječnika. Većina arapskih tehničkih pojmova već su bili poznati govornicima perzijskog, ali možda ne u njihovom tehničkom značenju. Međutim, poput latinskih i grčkih riječi u engleskom, arapske riječi im obično pedantno zvuče te su uvijek apstraktnije

od perzijskih ekvivalenata. Apstraktni pojmovi su možda precizniji u svrhu naučne potrage, ali ta preciznost ih udaljava od domena stvarnog svijeta, gdje su granice uvijek nejasne. Ako se neki filozof trudi izraziti samu stvarnost, apstraktna preciznost možda nije najbolji izbor.

Baba Afzal je u potpunosti svjestan nedostataka apstraktnih pojmova, pa pokušava izbjeći ove nedostatke na dva načina. Prvo, proširuje jezgroviti stil filozofa koji su uglavnom pisali za kolege i napredne učenike. On razvija svoje argumente po strogim pravilima, ali ih također ispisuje u više detalja nego što bi obično bili na arapskom.

Drugo, iako često spominje arapske tehničke pojmove, isto tako koristi perzijske ekvivalente iz svakodnevnog govora. Prednost perzijskog nad arapskim jeste ta da će čitaoci imati bolji osjećaj za konkretnost ideje i da neće biti privučeni apstrakcijama. Oni će, takoreći, osjećati značenje riječi u srži i neće morati zastajkivati i pitati šta znače. Konkretna i slikovita narav perzijskog rječnika onemogućava učenicima da budu udaljeni od stvarnog i trenutnog značenja koje se nalazi u dubini njihove ostvarene duše. Ukratko, Baba Afzalova perzijska proza ima za učinak da izvlači filozofiju iz domena apstrakcija i da je predstavlja kao živahan pothvat kojim se učenici mogu baviti u pojmovima svakodnevlja.

Neka mi bude dozvoljeno navesti primjer toga kako Baba Afzal koristi perzijsko pojmovlje da bi pojasnio o čemu se radi u vezi sa arapskim riječima. Možda ste primijetili kako sam rekao da filozof stremlji doseći ispravnu “viziju” načina na koji stvari jesu. Ne mislim na riječ “vizija” u prenesenom značenju. Ova vizija se obično naziva “teorijskim” savršenstvom duše. Arapska riječ je *nazar*, koja je vrlo rano bila prihvaćena u perzijskom vokabularu. I na perzijskom i na arapskom znači gledanje, zurenje, vizija, razmatranje, teorija, spekulacija. No, na perzijskom, postoji nešto apstraktno u vezi s ovim pojmom, samo zato što nema perzijski korijen i što se obično koristi u akademskom kontekstu. Baba Afzal prevodi ovu riječ na perzijski kao *binish*, odnosno “viđenje”, što je glagolska imenica od svakodnevnog perzijskog riječi koja znači “vidjeti”. Ova riječ ima realističnu konkretnost koju samo nekoliko posuđenica može imati, jer ukazuje na jedan čin označen najbanalnijim riječima.

Dakle, ako se *nazar* pripisuje umu, govornik perzijskog misli na apstrakciju, kao i mi kada mislimo na “teoriju” u engleskom. No, ako se *binish* pripisuje umu, govornik perzijskog je prisiljen misliti na um kao o jednom drugom oku. Kada Baba Afzal prevodi arapski izraz ‘*aql nazari*’ (“teorijski intelekt”) kao *khirad-i bina* (“gledajuća inteligencija”), čitalac ima drugačiji osjećaj za ono čime se bavi filozofija. Ona pripada stvarnom svijetu viđenja, a ne apstraktnom svijetu teoretiziranja, kontempliranja, spekuliranja i pretpostavljanja. Upotrebom ovog izraza Baba Afzal nam umije reći da filozof pokušava vidjeti stvarnu prirodu sebe i svijeta.

* * *

S obzirom na to da je Baba Afzal smatrao filozofiju načinom života i da je koristio perzijski jezik kao sredstvo za osposobljavanje svojih učenika da žive ovakav način života, i dalje moramo pitati zašto bi učenici došli čak u Merak da proučavaju filozofiju. Konkretnije, šta je tačno bio cilj filozofije? Ovdje je Baba Afzal izuzetno direktan, mnogo više od većine drugih muslimanskih filozofa koji su prilično opširni. Oni neumorno analiziraju tekstove i probleme, ali se rijetko izravno i postojano usredsređuju na svrhu filozofske potrage. Nasuprot tome, Baba Afzal ne voli okolišati. On ide direktno u srce ovog pitanja i prema njemu je dotično pitanje izraženo u delfijskoj maksimi: “Spoznavaj sebe.” On u više navrata objašnjava, s velikom raznolikošću direktnih i relativno jednostavnih argumenata, da pokušava pomoći svojim učenicima u potrazi za mudrošću koja mora oživjeti cjelokupnu filozofiju dostojnu svoga imena te da istinska mudrost ostaje nepristupačna onima koji ne znaju ko su. Oni koji razmatraju i doznaju stvari koje ne bacaju svjetlo na njihovo samorazumijevanje troše svoje vrijeme.

Stoga je prema Baba Afzalu glavno filozofsko pitanje: “Ko sam ja?” ili drugim riječima: “Šta znači biti čovjek?” Njegov odgovor jeste da je prava supstanca čovjekovog sopstva, odnosno čovjekove duše, inteligencija, a da je pravi predmet propitivanja inteligencije ona sama. Inteligencija se u potpunosti postiže samo kada spoznavalac, spoznātī predmet i čin spoznavanja postanu jedno. Ovo je, za Baba Afzala, *tawhid* – prvo načelo islama, riječ koja se obično razumijevala u značenju “potvrđivanja

Božijeg jedinstva”. Po Baba Afzalovom gledištu, niko ko i sām nije postigao jedinstvo duše ne može shvatiti Božije jedinstvo. Kada se postigne, intelekt koji zna identičan je spoznatom predmetu. Baba Afzal naziva ovaj samospoznavajući intelekt “sjajem” (*furugh*) Božanske biti te nam govori da ovaj sjaj nikada ne može prestati sijati.

Glavni Baba Afzalovi stavovi o znanju, egzistenciji i postajanju čovjekom nisu strani filozofskoj tradiciji. Može se tvrditi da je njegovo gledište skoro identično onome koje je već izraženo u prijevodima neoplatonskih djela, u različitim djelima hermetičke provenijencije, u spisima *Ikhwan al-Safa* i u djelima peripatetičkih filozofa kao što je Avicenna. Naravno, postoje mnoge razlike u detaljima, no, općenite teme koje izlaže Baba Afzal ogledaju se u većem dijelu islamske filozofije. Ono što je zanimljivo i primamljivo u vezi s njim nije toliko njegov filozofski stav sam po sebi, već način na koji ga objašnjava onima koji nisu izobraženi u tehničkom jeziku islamskih nauka.

* * *

Dobar primjer Baba Afzalovog načina argumentacije nalazi se u jednoj raspravi koju on naziva *Rah-anjam-nama*, *Knjiga o kraju Puta*. On raspravlja o pitanju koje je krajnje bitno za filozofsku tradiciju – *wujud*, riječ koja se obično prevodi kao “egzistencija” ili “bitak”. Iako su koncept i stvarnost *wujuda* središnji za Baba Afzalovo filozofiranje, on nije bio zainteresiran za mnoga pitanja koja su isticali drugi filozofi. Naprimjer, on ne smatra Boga *per se* odgovarajućim predmetom filozofskog istraživanja, tako da on ne raspravlja o Prvom kao *wajib al-wujudu*, “Nužnom u egzistenciji”. Po njemu, *wujud* se može razmatrati samo u pogledu svega drugog sem Boga, to jeste, univerzuma i svega što on sadrži.

Govoreći o *wujudu*, Baba Afzal najprije gleda na samu riječ. Na arapskom ona ne znači samo “egzistirati”. Ona isto tako znači “naći”. Ako želimo razumjeti za šta se veže *wujud*, moramo o njemu promisliti u pogledu i “bitka” i “nalaznja”. Ovdje Baba Afzal koristi dvije perzijske riječi – *hasti*, izvedenica od glagola “biti” i *yaft*, izvedenica od glagola *yaftan*, što znači “naći”. On također upotrebljava *yaftan* kao sinonim za arapsku riječ *idrak*, odnosno “percepcija”. Stoga koristi izvedenicu od aktivnog participa *yaftan*, *yabandagi* ili “nalazništvo”, u istom značenju kao riječi

“svjesnost” (*agahi*), “svijest” (*ba-khabari*) i “znanje” (na perzijskom *dānish*, na arapskom *‘ilm*).

Ako *wujud* znači i bitak i nalaženje, odnosno i egzistencija i svjesnost, u kojem smislu možemo govoriti o stvarima koje imaju *wujud*? Ovdje Baba Afzal kaže da svako prepoznaje dva osnovna nivoa *wujuda*, ona koja su označena dvama značenjima ove riječi. Imamo stvari koje postoje a ne nalaze i imamo stvari što percipiraju stvari koje postoje. Očigledno, stvari koje percipiraju imaju i nalaženje i bitak, stoga stoje na višem nivou egzistencije od nesvjesnih stvari.

Ova dva nivoa *wujuda* mogu se dalje podijeliti prema potencijalitetu (*quwwat*) i aktualitetu (*fi’l*). Stoga imamo “potencijalni bitak”, kao što je drvo u sjemenu ili sto u drvetu. Na sljedećem nivou imamo “aktualni bitak”, poput samog drveta odnosno stola. Treći nivo je “potencijalno nalaženje”, koje pripada duši ili sopstvu. Duša ima aktualni bitak, ali ima i kapacitet nalaziti, znati i biti svjesna stvari oko sebe. Konačno, najviši nivo egzistencije, “aktualno nalaženje”, pripada intelektu (na arapskom *‘aql*) odnosno inteligenciji (na perzijskom *khirad*), a to je čovjekova duša koja je svoje resurse pretvorila u poduhvat spoznavanja sebe i drugih te je dostigla potpuni aktualitet vlastitog jastva.

Na prvi pogled, ovakav način gledanja na stvari ostavlja nam nešto poput kartezijanskog *cogita*, zato što podrazumijeva da znati znači biti. Međutim, formula ne čini filozofiju, a određenu poziciju treba procijeniti po tome šta znači onima koji je drže. U Baba Afzalovom slučaju, reći da je spoznavanje bitak znači da istinski aktualiziran znalac – koji nije ništa drugo do intelekt unutar nas – postiže vječni bitak u svojstvu Božijeg sjaja. Takav znalac egzistira po svojoj suštini, a ne pomoću nečega drugog mimo svoje suštine. Stvari koje egzistiraju na prva tri nivoa *wujuda* egzistiraju posredstvom nečega drugog doli samih sebe, zato im ne pripada egzistencija. One nisu potpuno svjesne, tako da ne postoje istinski. Spoznavanje je suštinski bitak sopstva, a istinski znati znači istinski biti. Ono što zna po suštini posjeduje puninu egzistencije i svijesti te ih posjeduje zauvijek, jer je svjesnost njegovo samo jastvo i stvarnost. Takvo biće je ostvarilo sva četiri nivoa egzistencije.

Baba Afzalov način prikazivanja jedinstva egzistencije i svijesti naglašava poentu koja neprestano izbija na površinu u islamskim filozofskim spisima – da se čovjekovo znanje i svjesnost nikada ne mogu razdvojiti od bitka i egzistencije te da se čovjekovo sopstvo ne može nikada odvojiti od stvarnosti vanjskog svijeta. Prema Baba Afzalu i, rekao bih, cjelokupnu filozofsku tradiciju, ova je poenta praktično samoočigledna. To znači da je punina stvarnosti i aktualiteta isto tako punina svijesti te da štagod je svjesnije i znanije jeste stvarnije. Što potpunije stvari egzistiraju, potpunije znaju, a što potpunije znaju, potpunija je njihova stvarnost i aktualitet.

Aristotelijanski hilomorfizam je bio istovjetno razumijevan. Forme, odnosno ideje, pripadaju domenu inteligencije, a potpuna svjesnost formi može doći jedino kroz potpunu aktualizaciju čovjekove svijesti. Materija je sama po sebi mrtva i neinteligibilna, dočim su forme žive posredstvom života inteligencije koja ih poznaje.

Da bismo razumjeli svijet, moramo postići dovoljan stepen samosvjesnosti i samoaktualizacije, a ovaj poduhvat se ne može ostvariti fokusiranjem na forme pridružene materiji. Nastojati razumjeti te manipulirati utjelovljenim formama znači rasturiti i raspršiti inteligenciju te odbaciti pravo jastvo. Čovjekova zadaća jeste naučiti kako odvojiti i osloboditi forme od njihove lokalizacije u stvarima. Moramo naučiti kako opažati forme same po sebi, jer su one realiteti sopstva i stvari. Mi ih možemo percipirati onakvima kakve uistinu jesu samo u svijetu samosvjesnosti. Ova samosvjesnost nadilazi sva pojedinačna ograničenja koja sprečavaju ljudska ega od istinske vizije stvari te omogućava ljudima da žive u svijetu upravo na način koji zahtijevaju realiteti.

* * *

Posredstvom jednog općeg zaključka, neka mi bude dozvoljeno navesti neke historijske implikacije jedinstva egzistencije i svijesti o kojem su govorili muslimanski filozofi.

Svakako, cilj filozofske tradicije koji opisuje Baba Afzal jeste spoznati sebe i svijet u pogledu Prvog Stvarnog, Apsolutne Istine Koja je stvorila univerzum, a zatim postupati u skladu s onim što to znanje zahtijeva. Upravo je to “mudrost”, koja obuhvaća teorijsku i praktičnu stranu

čovjekova sopstva. No, ono što potpuno razlikuje ovu viziju od modernog mišljenja te je jasno stavlja u središte čovjekovog poduhvata čije se permutacije mogu vidjeti u svim velikim predmodernim civilizacijama jeste fokus na ono što bi se moglo nazvati “antropokosmizam” – da upotrijebimo ovaj živopisni izraz koji Tu Weiming koristi za opisivanje konfucijanskog svjetonazora.

Prevladavajuća perspektiva u islamskoj filozofskoj tradiciji opisuje ljudska bića u smislu jedinstva ljudskog i prirodnog svijeta. Nema mjesta pravljenju raskola između ljudi i kosmosa. Zapravo, prirodni svijet je eksternalizacija istinskog čovjekovog sopstva, a čovjekovo sopstvo je internalizacija domena prirode. Baba Afzalovim riječima kazano, to je stoga što čovjekov svijet obuhvaća sva četiri nivoa egzistencije – potencijalni i aktualni bitak, te potencijalno i aktualno nalaženje – a prirodni svijet je prosto spoljna prisutnost tri niža nivoa. Čovječanstvo i cjelokupan univerzum prisno su isprepleteni, te se suočavaju jedno s drugim poput dva velika ogledala. Potraga za mudrošću može samo uspjeti ukoliko se prirodni svijet prepoznaje kao ekvivalent vlastitom sopstvu. Na isti način, mora se vidjeti čovječanstvo kao vanjska manifestacija svih moći čovjekove duše. Samo je u tom smislu moguće “ljubiti bližnjega svoga kao sama sebe”.

Islamska filozofija nikada nije sprovela u djelo sve “naučne” uvide koji su bili prisutni među njenim velikim učiteljima, a kojima se često dive zapadni historičari. Mnogi od ovih historičara, a još više moderni muslimani koji su krenuli njihovim stopama, žale se na “dekadenciju” koja je spriječila da islam slijedi “progresivni” pravac ranih filozofa/naučnika. Umjesto toga, napominju da su ovi napreci preneseni na latinski, a zatim su bili utjecajni u razvoju filozofije i nauke na Zapadu, što je zauzvat dovelo do prosvjetiteljstva i naučne revolucije.

Međutim, tvrditi da muslimani nisu uspjeli iskoristiti uvide ranijih mislilaca znači jednostavno priznati da je islamska intelektualna tradicija ostala vjerna sama sebi. Ona je držala i nastavila držati da se ljudska bića i svijet ne smiju nikada razdvojiti – naprimjer, na kartezijski ili kantijanski način. Nije moglo biti opravdanja za objektivizaciju i reifikaciju prirodnog svijeta smatrajući ga “predmetom” odnosno pukom “stvari”

bez božanskih i ljudskih prava. Sve do devetnaestog stoljeća muslimanski intelektualci nastavili su gledati na kosmos kao domen stvarnosti neodvojiv od ljudskog sopstva. Svaki prijestup u prirodnom svijetu izdaje ljudsku prirodu, a “silovati Zemlju” na moderni način može biti samo silovanje čovjekove duše i odustajanje od traženja ljudskog položaja.

Uspjeh prosvjetiteljskog projekta instrumentalne racionalnosti ovisio je o račvanju ljudskog i kosmičkog, jer tek se tada može svijet vidjeti kao ogromna kolekcija neživih predmeta kojima ljudi mogu manipulirati i kontrolirati onako kako žele. Ukupni rezultat jeste cjelokupna kultura koja se vidi stranom prirodnom domenu te dovodi ljude do toga da još očajnije tragaju za netaknutom “prirodom”. Egzistencijalna *tjeskoba* toli-ko brojnih mislilaca, koji se smatraju uznemirenim od strane neprijateljskog univerzuma, jeste krajnje nepojmljivo unutar islamske intelektualne tradicije, gdje svijet nije ništa drugo doli njegujuća maternica.

Nije beznačajno da je islamska filozofija uglavnom bila na samrti u najvećem dijelu islamskog svijeta tokom proteklog vijeka, baš kao što je intelektualni sufizam – koji je razvio paralelnu *antropokosmičku* viziju – najrjeđi od mnogih oblika sufizma u modernom vremenu. Umjesto ovih tradicija, muslimanski intelektualci, koji se u današnje vrijeme najčešće obrazuju kao doktori i inženjeri, obično su vođeni modernim zapadnim ideologijama. Oni intelektualci koji se drže svojih tradicija uglavnom se specijaliziraju za Šerijat (islamsko pravo), koji nema šta kazati o prirodi Boga, kosmosa i čovjekove duše. A veliki broj onih koji pokušavaju oživotiti islamsku intelektualnu tradiciju koja ne bi jednostavno bila podgrijana scijentizmom ili političkom ideologijom, čine to pozivajući se na školu *kelama* (dogmatičke teologije), koja ističe radikalnu božansku transcendenciju što sprečava svaku vrstu *antropokosmičke* vizije. Stoga, *kelam* ostavlja otvorena vrata za tretiranje univerzuma kao objekta kojim treba manipulirati. Moderni islamski intelektualci intuitivno prepoznaju u *kelamu* jedan teološki metod koji će im omogućiti da opravdaju svoje odustajanje od većeg dijela sopstvene intelektualne tradicije i svoje usvajanje scijentizma, ideologije i tehnologije umjesto nje.

Većina modernih muslimanskih intelektualaca, poput većine njihovih kolega na Zapadu, smatraju nauku i tehnologiju apsolutno

poželjnom zarad ljudskog napretka i sreće. Oni ne postavljaju pitanja o otuđenju od svijeta i Boga koje scijentističko mišljenje neizbježno donosi kulturi – smanjenje intelektualnih horizonata koji uzimaju zdravo za gotovo antropocentrizam bez transcendentnog Boga ili živog kosmosa. Malobrojni vide da je scijentističko mišljenje u velikoj mjeri odgovorno za negiranje svake ljudske mogućnosti izvan svakodnevnog, u ime “neizbježnog” razvoja – “neizbježnog” prosto jer se može provoditi i zato što ništa ne može zaustaviti neodoljivu silu tehnologije.

Nasreću, postoji mnogo toga optimističnog u modernom svijetu, posebno činjenica da sve više ljudi prepoznaje da je izgubljeno nešto važno. Prepoznavanje gubitka je neophodan preduslov za dobitak.

S engleskog preveo: Haris Dubravac